

WANDLUNGEN DES HERRSCHERBILDES IM POLITISCHEN DENKEN DES SPÄTMITTELALTERS

W. KÖLMEL

1. Vom Herrscherbild im sakralen Königtum

In seinen *“Gesta Chuonradi II. Imperatoris”*, einer der großen Herrscherbiographien der Epoche, hat Wipo, der Verfasser der noch heute in der Osterliturgie integrierten Sequenz *“Victimae paschali”*, die Erhebung des Saliers Konrad geschildert.⁽¹⁾ Aribio, Erzbischof von Mainz und Promotor Konrads entwirft dabei in seiner Adresse an Konrad im Zug der Konsekration, der *“officia regiae unctionis”*, ein programmatisches Bild des Herrschers und seines Amtes. In diesem Bild sind wesentliche Züge dessen vereint, was unter dem Leitwort des *“sakralen Königtums”* zusammenfließt. Einmal die unmittelbare Herkunft der Gewalt von Gott als der *“fons capitalis”*. In dieser Herkunft ist der *“honor”*, die Amtswürde, ihrem Ursprung gemäß (*ad naturam principii*) rein und unversehrt. Erst in der Hand der Unwerten, der Grausamen und Hochmütigen — das Bild des Tyrannen wird sichtbar wird die Macht zum *“verderblichen Trank der Bosheit”*. Aribio ruft Konrad in Erinnerung, daß Gott ihn erwählt habe: *“Ad summam dignitatem venisti, vicarius es Christi. Nemo nisi illius imitator verus est dominator”*. Er fügt hinzu: *“magna felicitas est in mundo regnare, maxima autem in caelis triumphare”*. Der König soll Milde walten lassen, denn Gott *“te hodie in virum alterum mutavit et numinis sui participem fecit”*. Die Krönung verwandelt den fränkischen Fürsten in einen *“andern Menschen”*, er hat teil am *“numen”* Gottes, ein Praedikat, das eine Fülle von numinosen Relationen aufweist, die letztlich alle darauf hinlaufen: Der König steht in einem von Gott ausgehenden erwählten Raum der Macht, der besonderen Weihe und Würde. Von selbst ergibt sich der Schluß, daß der Herrscher damit auch in seiner Würde geschützt ist. Ein Angriff gegen ihn verletzt auch den Raum des Heiligen, Numinosen.

⁽¹⁾ Wipo, *Gesta Chuonradi II.*, c. 3 MGH, Script. 1878

Aribos Bild des Herrschers ist institutionell begründet und abgesichert in den Ordines der Herrscherweihe. Was diese Ordines wie ein Leitmotiv durchzieht, ist die Erhebung des Herrschers in die neue Ordnung, die Christus hergestellt hat. Die Salbung macht ihn zum "christus Domini", als Gesalbter ist er geschützt, wer gegen ihn die Hand erhebt, "verachtet Christus den Herrn der Gealbten" (*dominum christorum Christum contemnit*). Daher kann Heinrich IV. Gregor vorwerfen, daß er den Gesalbten angetastet habe, und der Yorker Traktat "De consecratione" wird die Salbung des Königs als entscheidendes Argument gegen das sacerdotium ausspielen. Der Herrscher steht in einem sakral verwehrten Raum. In dieses Bild des christlichen Herrschers können auch jene Züge einfließen, die den König als Träger heilender Kräfte manifestieren. Der französische König, den nach der Krönung in Reims Skrofelkranke erwarten, daß sie sein Gewand berühren können. Auch dem englischen König werden Heilkräfte zugeschrieben. Zeichen des auf dem Land ruhenden Königsheils sind gute Ernten, Unheil über dem Herrscher verraten Mißernten. Konrad I. erkennt, daß das königliche Glück von ihm gewichen ist. Er hat, wie er seinem Bruder gesteht, alles, was zum "decus regium" gehört: "copiae exercitus congregandi atque ducendi, sunt urbes et arma cum regalibus insigniis" was ihm fehlt sind "fortuna et mores". (Widukind I, 25). Das Glück ist zusammen "cum nobilissimis moribus" zum Herzog der Sachsen, Heinrich, übergegangen.

In der staufischen Herrschaftskonzeption wird die Sonderstellung des Herrschers nun im Programm der "imperialis maiestas" zunächst auf die kaiserliche Würde fixiert, dann aber in Form einer "Reflexion der Macht" auch auf die Teilherrscher übertragen. Friedrich Barbarossa ist von der unvergleichlichen Würde seiner Majestat überzeugt: "Imperatoria maiestas quae regis regum et domini dominantium vicem gerit in terris" (Const. I. n. 240)⁽²⁾. Friedrich II. läßt sich im Vorwort der Konstitutionen von Melfi als den Herrscher darstellen, der Altes und Neues nach seinem Willen verbindet, der aus seinem Schoße neues Recht gebiert. Hier wird das Bild des "nomos empsychos" des Herrschers als "lex animata" greifbar, das in der zeitgenössischen Rechtslehre auftaucht. Friedrich weiß sich als "executor quodammodo divine Providentie". Sein Herrschersitz wird in

⁽²⁾ Zu Friedrich II. vgl. meine Darstellung in: *Regimen Christianum*, Berlin 1970, S. 151ff.

der Rhetorik seiner Kanzlei zum *thronus cesareus*", von dem aus sonnengleich auch die übrigen Herrschaften ihren Glanz erhalten: "*De fulgore throni cesarei velut ex sole radii, sic cetere prodeunt dignitates, ut prime lucis integritas minorati luminis non sentiat detrimenta*" (Const. II n. 261: *Constitutio regni Austriae*). Indem die "übrigen (fürstlichen) Würden" am "Licht" der vom Kaiser ausgehenden Macht teilnehmen, stehen auch sie im "Lichtkreis" der von Gott ausgehenden Macht.

Die staufische Herrschaftsideologie entfaltet sich praktisch und theoretisch im Konflikt mit der aufkommenden hierokratisch-ekklesiarchen Doktrin. In dieser Doktrin gerät das Bild des sakralen Königtums in das konsequent durchdachte System einer hierarchischen Rangordnung der *spiritualia* und *temporalis* innerhalb der Gemeinschaft des Heils, der Kirche. Die Sakralität wird zur Ekklesialität, sakrales Herrschertum ist zu verstehen und eingefügt in die Rangordnung der *officia* im Raum der Kirche. Jakob von Viterbo, in dessen "*De regimine christiano*" die ekklesiarche Doktrin besonders eindrucksvoll formuliert wird, definiert die "*potestas temporalis*" in einem zweifachen Aspekt: Sie hat ihr Dasein (*esse*) "*materialiter et inchoative habet esse a naturali hominum inclinatione*", sie ist darin als "*opus nature*" auch ein "*opus Dei*". Ihrer Vollendung nach hat sie ihr Sein von der geistlichen Gewalt: "*perfective autem et formaliter habet esse a potestate spirituali*", denn die Gnade verdrängt nicht die Natur sondern vollendet und formt sie⁽³⁾. Für die Herrschaftspraxis bedeutet dieses sich vollendende Sein, daß der Herrscher am spiritualen Geschehen Anteil nimmt, und zwar ministrativ, indem er seine Herrschftsakte auf das "*spirituale Ziel*" (*finis spiritualis*) hinlenkt; "*habet potestatem immediate super temporalia et terrena, ut ordinantur ad spiritualia*". In diesem Sinn wird er "*spiritualis secundum aliquem modum*". Seiner Lebensform gemäß soll er ein "*spiritualis*" sein.

Ekklesialität und Spiritualität des Herrschers leiten sich dabei jedoch nicht unmittelbar von Gott-Christus ab, wie es die ghibellinisch-kaiserliche Seite will, sondern allein über die Mittlerschaft der Kirche und ihre eigene "*potestas regia*". In der Kirche als dem lenkenden höheren Prinzip *p r a e e x i s t i e r t* die weltliche Gewalt "*modo excellenti*". Geistliche und weltliche Gewalt kann man als "*partes unius regie potestatis perfecte*" ansehen. Und zwar im Sinn der vollen, perfekten Gewalt und der

⁽³⁾ Zu Jakob von Viterbo vgl.: *Regimen Christianum* S. 374ff, 395.

partikulären, minderen Gewalt: “Unde in prelatis ecclesie et precipue in summo prelato est potestas regia tota et perfecta et plena; in principibus autem saeculi est secundum partem et diminuta” (II, c. 10).

Der Herrscher ist in diesem Bild des princeps ganz in den Vollzug des Heilsauftrags an die Kirche der Glaubenden und ihren Vorsteher den Papst einbezogen. Sie besitzt die vorrangige, primäre Autorität: “temporalis potestas dicitur praeexistere in spirituali secundum primam et summam auctoritatem” (II, c. 7).

2. Wandel des Bildes vom Herrscher — Konkurrierende Vorstellungen

In die Vorstellungswelt des sakralen Herrschertums, der singulären Beziehung des Herrschers zum Numinosen, dringen nun — und damit kommen wir zur These unsres Vorhabens — seit dem 13. Jh. greifbar Argumente Begründungen und schließlich kritische Reflexionen ein, die zu einem Wandel im Herrscherbild führen. Wobei der Begriff des “Wandels” noch zu differenzieren wäre. Er kann sowohl konkurrierende Vorstellungen meinen, er kann aber auch auf tiefergreifende Veränderungen verweisen. Wahrscheinlich, das darf man vorausblickend schon jetzt sagen, wird es sich nicht um eine radikale Wandlung im Sinne einer totalen Wendung gegen die Herrschaft handeln, obwohl auch solche Tendenzen angesichts der revolutionären Strömungen der Aera des 14. 15. Jh. nicht ausgeschlossen sein dürften. Aber bleiben wir beim Begriff der “konkurrierenden Vorstellungen”, dann lassen sich drei Perspektiven unterscheiden. Einmal die Folgen der Rezeption der aristotelischen Begründung der polis (civitas), dann im Zuge dieser Rezeption erste, sagen wir, flankierende oder marginale Einwände gegen Formen des sakralen Herrschertums und schließlich — und diesem Aspekt gilt die besondere Aufmerksamkeit — eine offene und unverhüllte Kritik an der Praxis der Herrschaft überhaupt, nicht nur im tradierten Sinn des tyrannus, eine deutliche Abwertung der Situation des “princeps” und eine unbarmherzige Abrechnung mit der Aura, die den Herrscher umgibt.

Die Rezentation der politischen Theorie des Aristoteles. In der Konzeption des Griechen kommt die Ableitung des Herrscheramtes von Gott nicht vor, kann auch gar nicht stattfinden, was nicht heißt, daß sie keinen Raum für ein Gottesgnadentum ließe, sodaß man sie in der scholastischen Spekulation nicht nachträglich einbauen könnte. Obrigkeit

ist für Aristoteles im Werden des Staates als eines Naturgebildes (*omnis Civitas natura est*) ein Teil dieser Form menschlichen Zusammenlebens (Politik, I, 52 a 1-53 a 36). Die scholastischen Kommentar übernehmen — ohne Gegeneinwände — diese Sicht. Für Albertus Magnus ist die *“communicatio civilis, finis omnium aliarum (communicationum) et optimum... ergo naturalissima est”*⁽⁴⁾. Er steigert noch diese Sicht in einen unbedingten Vorrang: *“unde in vita hominis nihil est ita naturale sicut communicatio civilis”*⁽⁵⁾. Innerhalb der *“humanae communicationes”* ist Regierung und Untertanschaft (*principari et subjici*) nicht nur notwendig, sondern auch nützlich: *“non solum est de numero necessariorum sed etiam de numero expedientium et utilium ad humans communicationes”*⁽⁶⁾. Und in jeder *“communicatio humana”* ist es nützlich und natürlich, daß einer herrscht (in *omni communicatione humana... expedit et naturale est unum principari et alterum subjici*)⁽⁷⁾. Da aber jede politische Gemeinschaft (*politia*) auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist, gilt auch für den politischen Principat: *“propter bonum enim hominis et bonum commune inventa sunt species principatum”*⁽⁸⁾. Eine bezeichnende Diktion: Die verschiedenen Formen der Vorsteherschaft sind von der Menschen erfunden worden. Sie haben sich offenbar im Vollzug des naturalen Gemeinschaftsstrebens als geschichtliche Entwicklung ergeben.

Ähnlich kommentiert und argumentiert Thomas von Aquin. Der Staat als *“communitas perfecta”* des Menschen als eines *“naturaliter civile animal”*, entstanden aus dem *“naturalis impetus ad communitatem civitatis”*, der den Menschen innewohnt, er besteht strukturell aus dem *“principans”* und den *“subiecti”* (*secundum communicationem personarum, scil. principantis et subiecti*)⁽⁹⁾. Diese Struktur ist der *“communicatio”* wesentlich: *“natura enim non solum intendit generationem, sed etiam, quod generata salventur, et quod hoc quidem contingat in hominibus per communicationem principantis et subiecti,*

⁽⁴⁾ Albertus Magnus, *Commentarii in octo libr. Polit. Arist.* ed. Borgnet VIII (Borgnet) I, 1 S. 13.

⁽⁵⁾ Albertus, *Commentarii* I, 1, Borgnet S. 13.

⁽⁶⁾ Albertus, *Commentarii* I, c. 3, b, Borgnet S. 26.

⁽⁷⁾ Albertus, *Commentarii* I, c. 3, g, Borgnet S. 28.

⁽⁸⁾ Albertus, *Commentarii*, III c. 4, e, Borgnet S. 231

⁽⁹⁾ Thomas, *Sententia libri Politic.* I, c, 1, n. 32.

ostendit per hoc, quod ille est naturaliter principans et dominans, qui suo intellectu potest praevidere ea quae congruunt saluti”⁽¹⁰⁾. Zum Wesen der “communicatio” gehört die strukturelle Relation von Lenker und Untertan, die “communicatio principantis et subiecti”. Entsprechend wird dann im Fürstenspiegel (I, c. 1) auch die Vorsteherschalt im Rahmen der natürlichen Herkunft des Staates gesehen: “Wenn es also der natürlichen Bestimmung des Menschen entspricht, in Gesellschaft mit vielen zu leben, so muß unter den Menschen etwas sein, wodurch die vielen gelenkt werden”. Dieses Lenkende, dieses gemeinsame Prinzip ist das Gemeinwohl: “Es muß in jeder Gesellschaft etwas geben, das regiert”. Realisiert wird dieses Regieren durch den Lenker der Gemeinschaft, am besten in Form der Monarchie: “Alle Führung in der Natur geht aber von einem einzelnen aus”.

Die naturale Begründung der “civitas” und ihres “principans” postuliert von sich aus, das zeigen die Überlegungen der beiden Scholastiker, keineswegs als “conditio sine qua non” eine unmittelbare Herleitung der königlichen Gewalt von Gott, ebensowenig schließt sie eine solche Ableitung von vornherein aus, etwa dann, wenn die naturale Begründung in eine theologische Perspektive überführt wird⁽¹¹⁾. Auf alle Fälle jedoch läßt die naturale Begründung nicht mehr in derselben Weise die Sakralität des Herrschers manifestant werden, wie dies in der Herrscherkonzeption des 11. Jh. oder in der staufischen Herrschaftsideologie geschieht. Vorrangig und zunächst wird der König, wird sein Amt eine ganz “natürliche Sache der communicatio”.

Unter dem Einfluß naturwissenschaftlicher Sehweise kann sich nun diese Perspektive verengen und zugleich verschärfen. Ein markantes Beispiel hierfür treffen wir im Defensor pacis des Marsilius. Auch für ihn ist der Staat ein “civitatem esse velut animatam seu animale naturam” (Defensor I, 2, 3). Aber der Mensch, aus dessen “nature impetus” die staatliche Gemeinschaft entsteht, ist kein a priori harmonisch operierendes Wesen. Die “experientia sensata” (I, 4, 3) lehrt, die Erfahrung kommt also ins Spiel, daß dieser “impetus” sich in einer Welt von Konflikten, von Gegensätzen durchzusetzen hat. “Homo nascitur compositus ex contrariis

⁽¹⁰⁾ Thomas, Sent. libr. Polit. I, c. 1, n. 11.

⁽¹¹⁾ Die Scholastiker verbinden die Begründung “a natura” und “a Deo”. Vgl. auch oben zu Jakob von Viterbo.

elementis, propter quorum contrarias acciones et passiones quasi continue corrumpitur aliquid ex sua substantia" (I, 4, 3). Zudem wird er nackt und fast ohnmächtig gegenüber den Elementen geboren "quemadmodum dictum est in sciencia naturarum". Naturwissenschaftliche Einsicht zeigt eben diesen natürlichen Gemeinschafts trieb als einen stets gefährdeten Prozeß, eine Überlegung, die zusätzlich durch das soziale Verhalten des Menschen noch intensiviert wird. Denn bereits in den Anfängen menschlicher "congregatio" kommt es zu Streit und Eifersucht. Um sie zu "regeln" und das Gemeinwesen vor der Zerstörung zu wahren mußte eine Regel des Rechts und ein "custos" bzw. ein "factor" der Rechtsregelung (iustorum regula :I, 4, 4) eingesetzt werden: Vorsteherschaft im Gemeinwesen das Ergebnis also historisch notwendiger Folgerungen, Ergebnis zweckmäßig rationaler Überlegungen der Menschen, Folge einer Konfliktsituation der sich bildenden staatlichen Gemeinschaft. In der Hand der "universitas civium seu valencior pars" (I, 12, 5) liegt am Ende dieses historischen Prozesses die Schaffung der gesetzlichen Ordnung. Der "legislator", sprich der Kaiser, Ludwig, in der konkreten Situation der Jahre um 1324, ist der oberste Repraesentant und Lenker der "universitas civium et fidelium". Die Krönung Ludwig durch Sciarra Colonna 1328 in Rom übersetzt diese Theorie in die politische Realität.

Ockham, bald darauf Mitstreiter für Ludwig, wird die Gründung des Herrscheramtes im Willen der Bürger auf seine Weise weiterentwickeln und dabei zugleich die naturale, metaphysische Herleitung des "principatus" hinter sich lassen. Ockham bringt zwar Aristoteles ins Spiel, begnügt sich aber in der Reihe der drei Formen der Gemeinschaft mit einer quantitativ-qualitativen Beschreibung der civitas: "Civitas autem est multitudo civium habitantium civitatem, quorum ordo vocatur politia, sine ordine enim nulla est civitas" (Dialog III, 1, 2, c. 5). Die der civitas in der menschlichen Natur und ihrem "impetus" nach "communicatio" vorausliegenden Elemente wird man jedoch vergeblich suchen: Sozialnatur des Menschen, naturale Entelechie kurz "Natur" in ihrer grundlegenden, gemeinschaftsbildenden und herrschaftsstiftenden Kraft, sie werden einfach übergangen. Der entscheidende Satz vom Menschen als einem "animal sociale et politicum" erscheint nicht. Ockham geht der natural-metaphysischen Begründung des Aristoteles, die er ja kennen muß, offensichtlich aus dem Weg. Daß er derart "natura" als Begriff und Sache übergeht, ist von seiner Ablehnung der "universalia" als einer "res extra mentem" her, verständlich und folgerichtig. Eine dem staatsbildenden

Prozeß vorausliegende, ihn einende und gestaltende eigene Realität, die den Menschen zur Geselligkeit drängt und darin den "principatus" als Teil dieses naturalen Vorgangs erfassen läßt und nicht ruht, bis die Autarkie auf dem Weg der Seinsentelechie erreicht ist, hat in dieser Sicht des Staates und der Herrschaft keinen Platz. Staat und Herrschaft entstehen aus der rationalem Willensbildung der und Einsicht Menschen, die dabei einer "aequitas naturalis" folgen und Herrschaft entsprechend als zweckdienlich einschätzen. "Per homines aequitatem naturalem sequentes, considerantes rei publice expedire unum principem (in spiritualibus) aliis praesidere"⁽¹²⁾. Dabei sei kein "mandatum spirituale miraculose revelatum quibuscunque hominibus" wirksam, wie es in einer bezeichnenden Abwehr spiritual-miraculoser Einwirkung heißt. Von der gemeinschaftsbildenden "Natur" auf der Linie Aristoteles-Albert-Thomas ist die grundlegende Entscheidung zur Errichtung von Herrschaft auf die rationale Einsicht in die "naturalis aequitas" übergegangen. Der Mensch handelt und entscheidet, nachdem ihm Gott die "potestas instituendi iudicem et rectorem"⁽¹³⁾ übergeben hat. Gott ist die prima causa remota, der Mensch ist die causa proxima, sein Wirken wird entsprechend dieser Sicht zum konkret-aktuellen Faktor der Promotion eines Herrschers. Es verwundert nicht, wenn nun in den Octo Quaestiones (V, c. 9) jede magisch-spirituale Begründung der Skrofelheilung durch den Herrscher bestritten wird: "Ad secundum motivum respondetur, quod si reges Angliae et Franciae habent gratiam curandi de scrophulis, non habent potestatem propter unctionem regalem; quia multi alii reges, quamvis inunguntur, huiusmodi gratia non decorantur: sed sunt digni huiusmodi gratia propter aliam causam, que nec licet nec potest ab homine iudicari". Es handelt sich bei dem ganzen Vorgang nicht um ein spirituale donum". (non habent spiritualiter conferre donum spirituale), der gesalbte Herrscher kann nur in "bona intentione" handeln, zur Ehre Gottes und zum Wohl des Volkes. Im Herrscherbild Ockhams haben wundertätige Eigenschaften, wie sich aus dem sakralen Königtum ergeben, keinen Platz. Das Herrscherbild ist "vermenschlicht" die rituellen und institutionellen Akzente verschieben sich vom spirituellen Gehalt der Herrschererhebung auf das Tun der Menschen, herrscherliche Macht ist, wie es in einer

⁽¹²⁾ Ockham, Octo quaestiones II, c. 5.

⁽¹³⁾ Ockham, Breviloquium de principatu tyrannico III, c. II.

klassischen Formulierung heißt" *A Deo sed per homines*"⁽¹⁴⁾ Das "*sed per*" setzt die humane Komponente unübersehbar gegen die göttliche Primärursache ab und gibt ihr so das volle Gewicht des Absetzens, der sprachlichen und sachlichen Disjunktion.

3. Der Angriff auf die Herrschaftspraxis

Unter dem Einfluß der wachsenden und unverhüllten Sozialkritik gerät nun auch das Bild des "Herrschers von Volkes Gnaden" in das Blickfeld der Polemik. Wir sind damit bei dem abschließenden Teil unsres Themas angelangt. Als These vorformuliert läßt sich sagen: Der princeps, herrscherliches Handeln, fürstliche Existenz werden so entschieden infrage gestellt, daß sich von selbst die Übergung ergibt: Wozu noch fürstlich-monarchisches Regiment? Dieser Zweifel wird zwar nicht mit einem Nein beantwortet, das feudal-monarchische System wird nicht prinzipiell bestritten, aber der Charakter, die Mandorla des Erhabenen und Numinosen, den das sakrale Königtum dem Herrscher verleiht, sie verschwinden hier und gehen unter im grausamen Alltag der Herrschaftspraxis. Übrig bleiben: Gewalt, Machtgier und Verderben für das Gemeinwesen, bleibt eine fragwürdige fürstliche Existenz. An drei Beispielen sei die These belegt und verdeutlicht: Einem Text aus der Umgebung des Konzils von Konstanz, einem humanistischen Traktat aus Florenz und einem Adagium des Desiderius Erasmus.

In der erregten Atmosphäre um das Konzil von Konstanz bringt der anonyme Autor der "*Teufels Netz*" (*rede do diabo/net of devil*) vor dem Hintergrund der allgemeinen Verderbnis seine Klage und Mahnung auf den Punkt: Die Welt befindet sich im "*Netz des Teufels*", die großen Herrschaften sind davon nicht ausgenommen⁽¹⁵⁾. Wohlgemerkt, die Anklage zielt nicht auf das tradierte Gegenbild des "*rex iustus*", den Tyrannen, sie um umfaßt alle: Vom Kaiser und König, über die Kurfürsten bis zu den Herzogen und Grafen. "*Ich sprach: Teufel, nun sag an, Wie*

⁽¹⁴⁾ Ockham, *Dialogus* III, 2, 1, c. 26. — Dazu meinen Aufsatz: "*A deo sed per homines*", Festgabe V. Heynck, *Franzisk. Stud.* 48, 1966, S. 308-355.

⁽¹⁵⁾ *Des Teufels Netz*, ed. K. A. Barack, *Bibl. des literar. Vereins in Stuttgart* LXX, 1863. Zu datieren ist die Schrift um 1420. (T.N.)

stehen Kaiser und König zu dir? Hast du keinen in deinem Netz? Der Teufel sprach: das will ich dir sagen, Land und Leute klagen über sie. Sie sollten die Welt in Ordnung halten, aber sie schaffen nur Unordnung. Sie freuen sich ihrer Gewalt, bedrücken jung und alt und sind darauf aus, andere große Fürsten unter sich zu zwingen". Heerfahrt und Krieg ist ihr Geschäft. Die Könige sind dem Teufel untertan, er gibt ihnen ihre; Überheblichkeit ein. Das alles sind keine Einzelfälle: "Je höher die Gewalt, umso größer die Pein, mögen es geistliche oder weltliche Herren sein".⁽¹⁶⁾ Mit Pein ist gemeint die Not der Untertanen, der Blutzoll der Soldaten, "die Armen läßt man da liegen, sie werden für immer verschwiegen". Feld und Welt der Herrschaft werden in dieser harschen Anklage bestimmt von "raisen und kriegen", von Kampfansage, von Abwehr und Rache, Eroberung und Machterweiterung "einander Land und Leute wegnehmen" als Ziel der Politik. Dagegen steht die eigentliche Aufgabe: Armen und Reichen ihr Recht geben, ohne Ansehen von Person und Geld, das alte Hochziel gerechter Herrschaft: "Ein König soll friedlich und gerecht sein, fromm beständig gottesfürchtig und aufrichtig"⁽¹⁷⁾. Der Autor hat "das hailig götlich rich", die universale christliche Weltordnung im Blick. Und, mit einer bezeichnenden Wendung, in der sich eine elementare Sehnsucht gerade auch der Zeit des anhebenden 15. Jh. manifestiert, die "götlich frihait"⁽¹⁸⁾. Göttliche Freiheit, von Gott dem Menschen geschenkte Freiheit, damit treffen wir auf eine Grundsituation der oppositionellen, nicht systemkonformen Unruhe, die sich in den immer neu aufflammenden Unruhen und Rebellionen entlädt und die einen Wesenszug der sozialen Kritik ausmacht. Die Herrscher und die Herrschaftspraxis versagen vor dieser Aufgabe: "sie bringen es dahin, daß alles kracht, daß die Spieße ineinander fahren, daß sie das Recht brechen und viele der braven Leute zum Himmel fahren lassen".⁽¹⁹⁾ Eingebettet ist der Angriff auf Kaiser, könig und Fürsten und die Herrschaftspraxis in eine Kritik an sozialen Mißständen, in die Klage über das bittere Schicksal der Unterschicht, der Bauern vor allem. Das Wort von der "göttlichen frihait" gewinnt vor diesem Hintergrund einen

⁽¹⁶⁾ T. N., V. 7455ff.

⁽¹⁷⁾ T. N., V. 7394f.

⁽¹⁸⁾ T. N., 7478f: "Und hiessind götlich frihait geben, so verlich in got das ewig leben".

visionären Charakter. Man hat im anonymen Autor einen Hussiten vermutet, sicher gilt seine offene Sympathie den armen Begharden, einer religiösen und sozialen Randgruppe, in deren radikalsten Kreisen offen jede weltliche Herrschaft abgelehnt wurde⁽²⁰⁾. Damit wäre die Kritik des Autors nicht mehr eine isolierte Einzelstimme, sondern würde eben in den Umkreis der beghardischen Opposition geraten, von der aus in Gestalt der Picarden Fäden zur hussitischen Bewegung laufen und zwar gerade zu den radikalen Flügeln der böhmischen Revolution.

Bei Poggio Bracciolini geraten wir in ein anderes Umfeld. Der Florentiner Humanist und päpstliche Notar, kennt sich aus im Ränkespiel der Macht, in Rom und im Florenz des Cosimo de Medici, erlebt er sie hautnah. War noch bei Wipo die Rede von der *“magna felicitas in mundo regnare”*, so gibt er seinem Fürstentraktat den Titel: *“De infelicitate principum”*⁽²¹⁾ die tradierte Optik des Fürstenspiegels ist verlassen, der Gegensatz zur Hymnik des sakralen Herrschertums läßt sich kaum schärfer formulieren. Poggio ist republikanisch gesinnt, *libertas* ist ihm ein unverzichtbares Ideal, bereits in der Diskussion um die Einschätzung Caesars hat er gegen die Verteidiger des Römers Stellung bezogen.⁽²²⁾ Jetzt erweitert sich der Gegensatz zur fürstlichen Herrschaft in eine umfassende Bilanzierung der Nachteile des *“principatus”*. Natürlich baut er in seinen Angriff die für seine Situation erforderlichen Kautelen ein. Er macht minimale Zugeständnisse, er läßt im Dialog zwischen Niccolo Niccoli, dem engagierten Vertreter der *studia humanitatis* und Carolo Aretino sogar Cosimo eufreten: *“tum in hac nostra re publica egregium principem, tum optimum ac praestantissimum civem”*. Eine raffinierte rhetorische Finesse. Sie verschafft dem Angriff auf die übliche

⁽¹⁹⁾ T. N. V. 7209ff: *“So künig und herren wolten kriegē: Und tuond denn machen Das es gat alles krachen Und die spiesz in ainandren stechen Das si recht ab tuond brechen Und gen dem himel schnellen Vil der guoten gesellen”*. — Vgl. auch Verf.: *Soziale Reflexion im Mittelalter*, Essen 1985, S. 186f.

⁽²⁰⁾ I. v. Dölger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II, Darmstadt 1968, S. 385, Verhör des J. Hartmann in Erfurt 1377: *“qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non humanae subiecti obedientiae”*. — S. 391, Verhör in Straßburg: *“Item dicunt se per talem statum amodo omnino esse liberatos et liberos a conditione cuiuscunque servitutis etiam si prius cuiuscunque regis vel alterius proprii extitissent”*.

⁽²¹⁾ Poggio, *Opera omnia*, Torino 1964, Bd. I, S. 392ff.

Glorifizierung fürstlicher Existenz ein ungewöhnliches Spektakel. Das Ganze spielt sich vor einem "princeps" selbst ab, er wird Zuhörer, Gesprächspartner, die Macht selbst wird in den Diskurs einbezogen, sie kann Gegenakzente setzen. In der Anrede als "princeps" und "cives" wird Cosimo aber zugleich gegenüber all denen abgehoben, die nur "princeps" sind. Der Bürger Cosimo kann nicht in die Reihe der Herrscher gebracht werden, denen das Verdikt der "infelicitas" gilt. Vor dem "Bürgerfürsten" können Niccolo-Poggio ihrem Herzen Luft machen⁽²³⁾. "Tu felices appellas et Pontifices et eos qui degunt in principatu, ego secus sentiens, eiusdem modi homines miseros duco, neque illius vere compotes felicitatis" erwidert Niccolo programmatisch seinem fürstenfreundlichen Partner Cardo Aretino⁽²⁴⁾. Er rühmt Poggios Handschriftenfunde in Deutschland, aber kümmerte sich "aut princeps aut pontifex" darum? Keiner half weiter: "In voluptatibus, in rebus nulla laude dignis, in bellis, re pestifera et perniciose hominibus aetatem et pecunias consumunt". Der Vorwurf des kulturellen Desinteresses, der später zur Klage über die Bildungsfeindlichkeit der Mächtigen verschärft wird, eröffnet den Angriff auf das Bild vom glücklichen Fürsten⁽²⁵⁾.

Aristotelisch gedacht ist Glück "vitam, operationem secundum virtutem", für Cicero sei Glück "honestarum rerum prosperitatem, vel fortunam adiutricem bonorum consiliorum, quibus qui non utatur, nullo pacto felix esse queat".⁽²⁶⁾ Genau das trifft auf die "principes" zu. Wo Tugend fehlt, wo das Laster praesent "ibi nequit esse felicitas". Ihre Sorge gilt nicht weiser Einsicht, zielt nicht auf virtus, Ignoranz ist ihre Begleiterin (contubernalis). Ihr Sinn wird durch den Glanz ihrer Macht so geblendet "ut stultitiae et insipientie pateat, et rara sit virtus in illis". Selbst die an ihnen gerühmte Tapferkeit verdient dieses Lob nicht, denn sie zielt nicht auf das allgemeine Wohl, sondern auf privaten Vorteil. Das gleiche gilt für ihre angebliche Mäßigkeit, ihre sogenannte Gerechtigkeit, die häufig das Verbrechen belohnt. Ihre Großherzigkeit operiert nach Lust und Laune.

⁽²²⁾ Zur Caesardiskussion vgl. meine: Aspekte des Humanismus, Münster 1981, S. 122ff.

⁽²³⁾ Zum Bürgerfürsten vgl. auch den Exkurs 2 über: Platina "Über den besten Bürger in: Soziale Reflexion im Mittelalter (vgl. oben Anm. 19) S. 239ff.

⁽²⁴⁾ Poggio Opera. I, S. 393

⁽²⁵⁾ Poggio Opera I, S. 394 - S. 404.

⁽²⁶⁾ Poggio Opera I, S. 401ff

Ihre Klugheit äußert sich in Verschlagenheit gegenüber den Untertanen. *“Versutos ego callidos, astutos multos audivi, prudentes vero nullos”*. Der klassische Tugendkatalog, der in den Fürstenspiegeln als Leitregel der Ratschläge an den Fürsten dient, wird angesichts der Herrschaftspraxis *ad absurdum* geführt. Mit deutlicher Anspielung auf die ideale Verhaltensorientierung der politischen Ethik, betont Poggio seine Orientierung entlang der Realität: *“ego non qui esse possunt, sed qui fuerint perquiro”*⁽²⁷⁾.

Solange das Verdikt über die Realität fürstlicher Politik nur gegen jeweilige Herrscher geht, kann man darin menschliches Versagen sehen. Ist aber dieses Versagen nicht systemimmanent und systemkonform? Poggio öffnet selbst diese Problematik: Da wir von Natur aus schwach und verführbar sind, ist der *“principatus reipsa et licentia malus est, malorumque opifex et minister”*. Es gehe ihm nicht um Personen: *“sed de re ipsa sentire quod loquor, que cum plurimum vitia secum trahit, necesse est etiam bonos aut corrumpat aut defatiget, adeo ut nullam felicitatem degustare queunt”*⁽²⁸⁾. Ausdrücklich lehnt er eine Einengung der Vorwürfe auf den Tyrannen ab, er verzichtet damit auf die tradierte Kontrapunktik: *rex iustus-tyrannus: “quos tu tyrannos, appelles, nescio”*. Sie lenkt ihm offenbar vom Thema/und verdunkelt die Realität der Geschichte: *“si recte regum, Imperatorum, caeterorum principum vitam ac mores perpendes, dignos reperies per multos qui tyrannorum potius quam regum nomen mereantur”*⁽²⁹⁾. Daran ändere auch die natürliche Güte (*Quod natura bonum sit*) der Herrschaft nichts. Die Folgerung, daß etwas natürlich Gutes, seine Träger, die Fürsten nicht schlecht machen könne, gilt offenbar nur auf der Ebene der Abstraktion, tatsächlich haben der Principat und das Streben nach ihm Unglück gebracht und haben sie zuerst den Menschen die Freiheit geraubt. Auch die Sakralität des Herrschers zählt nicht, sie mag für frühe Zeiten gegolten haben, jetzt ist nur der Name des Königs geblieben: *“res funditus periit”*.

Poggios Weigerung, die naturale Gründung des principatus in die Rechtfertigung des bestehenden monarchischen Systems einzubringen, seine Absage an das sakrale Königtum, beide Positionen markieren deutlich genug, wie weit er sich von jeder monarchischen Emphase entfernt

⁽²⁷⁾ Poggio Opera I, S. 397

⁽²⁸⁾ Poggio Opera I, S. 397f.

⁽²⁹⁾ Poggio Opera I. S. 400f.

hat. Offenbar sitzt das Mißtrauen gegen die feudale Herrschaftspraxis so tief, daß nur noch Raum für eine negative Einschätzung übrig bleibt. Bereits klingt das Denkmotiv Machiavellis an, er wolle nicht das beschreiben "was sein könnte", sondern nur "qui fuerint". So weit geht unser dritter Zeuge, Desiderius Erasmus noch nicht, obwohl auch er sein Bild des Königs im Adagium "*Scarabeus aquilam quaerit*" in schrecklich düsteren Farben entwirft (1508/1515). Es erscheint in der erweiterten Letztfassung 1515 ein Jahr vor der "*Institutio principis christiani*", dem berühmten Entwurf christlichen Herrschertums auf der Grundlage des *consensus omnium*. Damit ist bereits entscheidendes zum inneren Zwiespalt gesagt, aus dem heraus des Erasmus Satire und Kritik zu begreifen ist, aber gerade dieser Zwiespalt zeichnet zu einem Gutteil die Situation, in der sich polemische Distanz zum Herrscherbild der Zeit notwendigerweise bewegt.⁽³⁰⁾

Thema des Adagium ist die Fabel vom Kampf des *Scarabaeus* gegen den räuberischen Adler. Der hat den Asyl suchenden Hasen trotz der Bitten des Käfers getötet und davon getragen. Der *Scarabaeus* rächt sich, indem er die Eier des Adlers, wo es auch sei, aus dem Nest rollt. Juppiter sucht den Streit zu schlichten: "*Scarabeis et aquilis durat exitiale bellum*" heißt es lakonisch zum Schluß⁽³¹⁾. Ein Stoff und seine Interpretation, die man nach ihren Assoziationen verschieden ausleuchten kann: Als resignative Beschreibung eines naturgegebenen Konflikts, als listenreichen Kampf des Schwachen gegen die Macht, als Angriff auf das Herrschen und Regieren. Den sozialen Aspekt deutet Erasmus an: Es geht um den "*aspondos polemos*" zwischen Adler und *Scarabaeus*, er ist so unversöhnlich "*quam hodie quoque convenit inter deos istos aulicos et humilem et obscuramque plebem*"⁽³²⁾. Er malt auch in der Schilderung des *Scarabaeus* die Situation der "*infima gens*", die im Dreck lebt, "*versatur, oblectatur, deliciatur*"⁽³³⁾. Weiter wird jedoch der soziale Konflikt, der um 1510 ja in der Luft liegt, nicht verfolgt, er ist jedoch angesprochen und bleibt im Hintergrund praesent. Im Vordergrund haben wir den

⁽³⁰⁾ Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera Omnia*, Amsterdam 1981, II, 6, *Scarabeus aquilam quaerit*, S. 395ff.

⁽³¹⁾ Erasmus, S. 423, Z. 779f.

⁽³²⁾ Erasmus, S. 398, Z. 20ff.

⁽³³⁾ Erasmus, S. 412, Z. 429.

unverhüllten Angriff auf all das, was sich im königlichen Symbol des Adlers verbirgt. "Verbirgt", denn der Königsname ist überwuchert vom Geflecht "prunkender Lügen": "divi cognominentur, qui vix sunt homines; invicti, qui nunquam non victi discesserunt e praelio augusti, quibus angusta sunt omnia; serenissimi, qui belli tempestatibus et insanis rerum motibus orbem concutiunt; illustrissimi, qui profundissima omnium bonarum rerum ignorantia caligant; catholici, qui quovis spectant potius quam ad Christum. Atque his divis, inclytis, triumphatoribus, si quid est ocii, ab alea, a poculis, a venatu, a scortis id omne iam vere regis cogitationibus dicant"⁽³⁴⁾. Alles, heiliges und profanes, zielt auf die eigene Bereicherung.

Bezeichnend für die politische Mentalität, von der das Herrschertum getragen wird, ist, daß man sich gerade den Adler als Bild des Königs gewählt hat. So viele Vögel gibt es mit guten Eigenschaften: "tamen ex universis una aquila viris tam sapientibus idonea visa est, quae regis imaginem repraesentet, nec formosa nec canora nec esculenta, sed carnivora, rapax, praedatrix, polatrix, bellatrix, solitaria, invia omnibus, omnium pestis, quae cum plurimum nocere possit, plus tamen velit, quam possit"⁽³⁵⁾. Unter allen Tieren ist der Adler das Geschöpf, das keine Freundschaft, keine Geselligkeit, keine Verbindung zu andern hat: "Hostis est omnibus et neminem non habet hostem"⁽³⁶⁾. Der Adler -König als der einsame machtbesessene Feind der Menschheit. Während die andern Vögel Wasser trinken: "Sola aquila sanguinem sitit".⁽³⁷⁾ Gewiß, wie Poggio gesteht auch Erasmus zu, daß es gute Herrscher gäbe. Er lobt bewußt das Herrscherbild der Philosophen, aber: "haud scio an eiusmodi principes administrent rempublicam in urbe Platonica". Das platonische Modell bleibt Utopie: "Verum in annalibus vix unum aut alterum reperias, quem ausis cum hac imagine componere"⁽³⁸⁾. Bei den Fürsten der nahen Vergangenheit würde man laufend auf Herrscher stoßen, für die das homerische "volksverschlingender König" (demoboros basileus) zutreffe.⁽³⁹⁾

⁽³⁴⁾ Erasmus, S. 401, Z. 116ff.

⁽³⁵⁾ Erasmus, S. 410f, Z. 381ff.

⁽³⁶⁾ Erasmus, S. 408, Z. 334f.

⁽³⁷⁾ Erasmus, S. 403, Z. 171.

⁽³⁸⁾ Erasmus, S. 400, Z. 104ff.

⁽³⁹⁾ Erasmus, S. 400, Z. 107ff.

Eine mitleidlose, erbitterte Abrechnung mit aller gewohnten Verharmlosung der Macht. Niedergeschrieben offenbar in einer tiefgehenden Enttäuschung über die "Lehren der Geschichte". Daß Erasmus bald darauf sein Ideal des christlichen Fürsten entwerfen kann, nimmt dem Adagium über den Adler und den Scarabaeus nichts von seiner Glaubwürdigkeit. Erasmus hat es nicht widerrufen. Gewiß werden gewisse Schärfen in späteren Ausgaben gemildert, aber die Separatdrucke, die von 1517 an laufend erscheinen, erweisen, daß man den Angriff verstand und in ihm ein offenbar verbreitetes Mißtrauen gegenüber den principes und ihrer Herrschtspraxis artikuliert wurde.

Der Weg von Wipo zum Adagium des Erasmus zeigt das Bild des Herrschers in einem tiefgreifenden Wandel. Ganz allgemein kann man ihn unter dem Stichwort des Entgrenzens aus einer in mythische Schichten reichenden Tradition, des Herauslösens aus transzendentaler Geborgenheit, aus sakraler Unantastbarkeit und heilbringender kraft umschreiben. Transzendente Geborgenheit gewinnt der Herrscher in der sakralen Weihe, sie rückt ihn in den Kreis des Numinosen. Im Begriff und Anspruch der Majestät gewinnt der Monarch eine Position, die ihn in das Lichtreich der Macht erhebt. In der ekklesiarch-hierokratischen Doktrin wird die Sakralität zur Ekklesialität, der Herrscher wird im Dienst der Kirche zu einem spiritualen Menschen.

Die Sublimierung des Herrschers und seines Amtes erfährt nun vom 13. Jh. an eine Konkurrenz in der Konzeption der natural begründeten Hoheit. Sie läßt den princeps als ein Ergebnis der Natur, des "politikon zoon" Mensch verstenen und rückt ihn damit von vornherein in die realen Bedingungen und Möglichkeiten der *conditio humana*. Damit erhalten von selbst alle ins Transzendente reichenden Sublimierungen ein Gegengewicht. Die naturale Konzeption des Herrschers bietet keinen Platz für Wunderkräfte. Herrscher und Herrscheramt sind den Spielregeln menschlichen Verhaltens unterworfen, ihre historische Entwicklung entspricht den Bedürfnissen der Gesellschaft. Die ratio lenkt dabei die politisch Handelnden. Vernünftiger Einsicht steht auch die Kontrolle der Macht zu, sie hat das Recht zur Kritik und sie beansprucht das Recht zur Kritik.

Diese Überzeugung trägt denn auch die Angriffe auf die Herrscher und ihre Praxis, denen wir im "Teufels Netz", bei Poggio und bei Erasmus begegnen. Im Herrscherbild, das uns hier vorgeführt wird, treten eindeutig die negativen Aspekte des feudal-monarchischen Systems hervor Aspekte,

die partiell in der Negativtypik hierokratischer Stimmen anklingen.⁽⁴⁰⁾ Der sakrale Weiheglanz verblaßt und wird unsichtbar. Und wenn er artikuliert wird und die offiziöse Deklamatorik, die Selbstdarstellung der Monarchie huldigen ihm weiter, dann wird er von Erasmus als "prunkende und schimmernde Lüge" entlarvt. Einzelstimmen gewiß, marginale Erscheinungen vorerst, dominant bleiben der Respekt vor der fürstlichen Hoheit, die Huldigungen an den Herrscher, erst recht im gleichzeitig aufkommenden Absolutismus. Aber auch als Einzelstimmen behalten sie ihre volle Kraft der Aussage, artikulieren sie sicher umgehende Meinungen und Stimmungen, man sollte sie nicht minimalisieren.

Der Fürst, das ist sicher, gerät in diesen Stimmen der Kritik von selbst in den Bannkreis gerade der abstoßenden Eigenschaften, die man in der tradierten Kontrapunktik von "rex iustus" und "tyrannus" dem Tyrannen zuschrieb, der Abgrund zwischen Tyrannen und gerechtem Fürsten beginnt sich zu nivellieren. Im Grunde bedurfte es nur noch eines Schrittes, um aus dieser Negativbilanz Regeln für den Fürsten zu erschließen, der zur Macht kommen und an der Macht bleiben will. Machiavelli zieht diese historische Konsequenz. Er erhebt im Sinne seines Machtkalküls gerade und eben die Eigenschaften zur politischen Maxime, die in der Kritik an der Herrschaftspraxis erscheinen, deretwegen die Fürsten vor der Geschichte zur Rede gestellt werden. Löwe und Fuchs soll der *principe* sein. Von der Kritik an der Herrschaftspraxis her kann man sagen, daß die angegriffene Praxis jetzt die Rezepte für den Machterwerb und Machterhalt liefert, die "aquila rapax" wird zum Exempel machtklugen Handelns. Zwischen Poggios Satz, es gehe ihm nur um die, "qui fuerint" nicht um die, "qui esse possunt", und Machiavellis Forderung der "verità effettuale della cosa", seiner Absage

⁽⁴⁰⁾ Der Negativtypik des Herrschers begegnen wir im Brief Gregors VII. an Hermann von Metz (Reg. Greg. VIII, 21): "Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes superbia rapinis perfidia homicidiis postremo universis paene sceleribus ...super pares videlicet homines dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt?". — Vgl. auch Aegidius, *De ecclesiastica potestate*, I, 5: "Nam in lege nature, ubi fuerunt regna gentilium, omnia quasi huiusmodi regna per invasionem et usurpacionem habita sunt". — Abgemildert erscheint die Kritik in der *Determinatio compendiosa*, vgl. *Regimen Christianum* S. 276f, 279. Zur Negativtypik vgl. meinen Beitrag: Typik und Atypik, Festschrift, J.Spörl: *Speculum historiale*, Freiburg 1965, S. 277-302.

an das *"come si doverrebbe vivere"* der Fürstenspiegel, zwischen beiden Aussagen gibt es die Affinität des historischen Urteils und der realen Einschätzung herrschaftlicher Praxis. Poggio zieht daraus noch keine Folgerungen im Stil des *principe*, Machiavelli wagt seinen Schluß. Er hätte aber diesen Schluß nicht ziehen können, wenn nicht zuvor das Bild des Herrschers fragwürdig geworden und seines *"heiligen Glanzes"* entkleidet war.

Das Bild des Herrschers ist so im Zugang auf die kommende Epoche merkwürdig gespalten. Im Augenblick, da das monarchische System sich anschickt, den *"Staat"* und alles *"Staatliche"* im Fürsten zu versammeln, ist die Herrschaftspaxis obsolet geworden, hat sich fürstliches Regiment als theoretisches Kalkül fragwürdig gemacht.